ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXII, zeszyt 1 – 1974

EDWARD ZIELIŃSKI

DWIE WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE FILOZOFII ŚWIĘTEGO BONAWENTURY

Św. Bonawentura jest powszechnie uznanym i niekwestionowanym mistrzem teologii i mistyki złotego wieku średniowiecza. Mniej więcej od połowy XIX w., czyli od czasu „odkrycia" filozofii średniowiecznej, jego nauce przyznaje się także poczesne miejsce w coraz bogatszym i bardziej skomplikowanym obrazie filozofii XIII w. Jednak zainteresowanie się myślą św. Bonawentury w historii filozofii tylko wtedy jest uzasadnione, jeżeli w jego wielkim dziele syntezy teologicznej znajdują się przynajmniej elementy autentycznej filozofii.

W wypadku Doktora Serafickiego na pierwszy plan zainteresowań wysuwa się zagadnienie, jak pojmował on filozofię, jak oceniał jej wartość i jakie miejsce wyznaczał jej w całości wiedzy, ponieważ od ustalenia, jaką koncepcją filozofii operował, zależy ocena filozoficznej wartości proponowanych przez niego rozwiązań szczegółowych problemów filozoficznych. A właśnie co do tego, jak św. Bonawentura rozumiał filozofię, historycy nie są zgodni.

W obecnym artykule zamierzamy szkicowo przedstawić dwie główne współczesne interpretacje bonawenturiańskiej koncepcji filozofii, jej statusu metodologicznego, a także ściśle z tym związane zagadnienie określenia charakteru tej filozofii oraz jej miejsca w rozwoju

* Wartościową próbą wyjścia poza przedstawione tu kontrowersyjne interpretacje filozofii św. Bonawentury jest obszerna praca, która ukazała się już po oddaniu artykułu do druku. J. F. Quinn. *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto 1973. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Zasadniczą tezą tej pracy jest stwierdzenie, że św. Bonawentura stworzył syntezę filozoficzną całkowicie oryginalną, zwartą i jednolitą, która nie jest ani augustyńska, ani arystotelesowska, lecz po prostu bonawenturiańska (analogicznie jak synteza przedstawiona przez św. Tomasza z Akwinu jest po prostu tomistyczna). Tezę tę autor uzasadnia przede wszystkim obszerną i drobiazgową analizą tekstów Doktora Serafickiego. Dzieło Quinna, które tutaj tylko sygnalizujemy zasługuje na dokładniejsze omówienie.

nurtów doktrynalnych XIII w. Stanowisko zajmowane odnośnie do pierwszego problemu rzutuje na rozwiązanie dwu pozostałych.

Omówimy najpierw interpretację Etienne Gilsona [1], gdyż jest ona chronologicznie wcześniejsza i w polemice z nią inne rozumienie filozofii św. Bonawentury zaprezentował Fernand Van Steenberghen [2], którego stanowisko przedstawimy na drugim miejscu. Wykorzystamy przy tym krytykę obydwu stanowisk zawartą w artykule Patrice'a Roberta [3].

Wybór tych właśnie autorów nie jest arbitralny. Dzieła Gilsona i Van Steenberghena są bowiem punktami zwrotnymi w historiografii bonawenturiańskiej XX w., a zawarte w nich interpretacje myśli filozoficznej Doktora Serafickiego wywarły decydujący wpływ na rozumienie jego nauki przez innych mediewistów. Christian Wenin [4] przedstawił i scharakteryzował okresy w interpretacji filozofii św. Bonawentury następująco: od połowy XIX w. do r. 1924 historycy chrześcijańscy byli na ogół zgodni co do tego, że św. Bonawentura rozumiał filozofię tak samo, jak wszyscy scholastycy ortodoksyjni w jego epoce; rozumiał ją zatem jako wiedzę racjonalną, różną od teologii i autonomiczną względem niej, jako wiedzę, która ze swej natury jest wcześniejsza od teologii i może być dla niej cenną pomocą. Różnica między św. Bonawenturą a św. Tomaszem z Akwinu leży nie w pojmowaniu filozofii, lecz w stopniu przemyślenia problemów filozoficznych i wypracowania spójnej syntezy filozoficznej. Prace pisane w tym okresie

---

1 *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris 1924; wyd. 2 — Paris 1943; wyd. 3 — Paris 1953. Stanowisko zaprezentowane przez Gilsona w pierwszym wydaniu w następnych nie uległo zmianie; w artykule odwołujemy się do wydania trzeciego.

2 Stanowisko Van Steenberghena przedstawiamy zasadniczo w oparciu o jego pracę *La philosophie au XIIIe siècle* (Louvain 1966 — cyt. dalej *La philosophie*), ponieważ w tym dziele zawarte jest najnowsze obszerne omówienie interesującego nas zagadnienia. Po raz pierwszy swoją interpretację filozofii św. Bonawentury Van Steenberghen przedstawił w *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. T. 2. Louvain 1942 s. 446—464. Później powtórzył jego wykład m.in. w pracach: *Aristote en Occident*. Louvain 1946; *Aristotle in the West*. Louvain 1955; *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. Edinburgh 1955; *Le XIIIe siècle*. W: *Histoire de l'Eglise*. Fondée par A. Fliche, V. Martin. Vol. 13: A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac. *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*. Paris 1951 s. 177—328; wyd. 2 — Paris 1956 s. 191—348.

3 *Le problème de la philosophie bonventurienne*. „Laval théologique" 6: 1950 s. 145—163 (cyt. dalej *Le problème* I); 7: 1951 s. 9—58 (cyt. dalej *Le problème* II). Interesujące nas zagadnienie zostało też omówione w artykule: R. J. Roch. *The Philosophy of. St. Bonaventure. A. Controversy*. „Franciscan Studies" 19: 1959 s. 209—226.

4 *La connaissance philosophique d'après Saint Bonaventure*. W: *L'homme et son destin*. Louvain 1960 s. 485—494.

obaliły pogląd historyków racjonalistów, którzy w św. Bonawenturze widzieli tylko mistyka gardzącego wszelką wiedzą ludzką. Następny etap studiów bonawenturiańskich zapoczątkowała praca Gilsona (1924 r.), w której przedstawił radykalnie nową interpretację filozofii Doktora Serafickiego; po tej linii poszła większość historyków, zwłaszcza franciszkańskich. Krytyka stanowiska Gilsona zawarta w dziele Van Steenberghena (1942 r.) zapoczątkowała nowy okres, cechujący się nawrotem do interpretacji przedgilsonowskiej, ale w wielu punktach zmodyfikowanej i doprecyzowanej [5].

I. FILOZOFIA AUTONOMICZNA CZY FILOZOFIA HETERONOMICZNA?

1. Bonawenturiańską koncepcję filozofii Gilson omówił najobszerniej w drugim rozdziale swego dzieła, zatytułowanym „Krytyka filozofii naturalnej" [6].

Gilson podkreśla kwestionowany często fakt, że św. Bonawentura wyraźnie dostrzegał formalną różnicę między poznaniem rozumowym, na którym opiera się filozofia, a poznaniem przez wiarę, które jest podstawą teologii [7]. Z historycznego punktu widzenia nie mógł nawet sądzić inaczej, ponieważ w jego czasach różnicę taką uznawano powszechnie. Ówcześni myśliciele świadomi byli tego, że istniały przecież filozofie pogańskie, choćby filozofie Platona i Arystotelesa, które powstały przed przyjściem Chrystusa, a zatem poza zasięgiem wpływu objawienia. Sama organizacja studiów uniwersyteckich, oddzielenie wydziału artium od wydziału teologicznego, utrwalała świadomość odrębności tych dziedzin poznania u teologów, którzy przed rozpoczęciem studiów teologicznych musieli przejść przez studia filozoficzne.

Dla św. Bonawentury, tak jak dla innych scholastyków, filozofia jest nacechowanym pewnością poznaniem rzeczy, zdobytym w oparciu o naturalne siły rozumu: „Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa" [8], podczas gdy teologia jest poznaniem rzeczywistości w świetle objawienia, także w sposób pewny, ale pewność ta wynika z autorytetu Boga: „Scientia theologica est

[5] Tamże s. 485—491. [6] Jw. s. 76—100. [7] Jw. s. 78.

[8] *De donic Spiritus Sancti* coll. 4 n. 5 (IV 474). Jeśli nie zostanie zaznaczone inaczej, teksty z dzieł św. Bonawentury przytaczane będą według wydania: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... Opera Omnia*. Vol. 1—10. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882—1902; cyfra rzymska w nawiasie oznacza tom, arabska zaś stronę tego wydania.

veritatis ut credibilis notitia pia" [9]. Doktor Seraficki chętnie powtarza za św. Augustynem: „Quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi" [10]. W żadnym więc razie nie miesza poznania rozumowego z poznaniem opartym na wierze, a problem rozróżnienia między wiarą i teologią z jednej a rozumem i filozofią z drugiej strony w jego nauce jest rozwiązany tak samo jak u św. Alberta i św Tomasza z Akwinu [11].

A jednak — zdaniem Gilsona — bonawenturiańska koncepcja filozofii różni się zasadniczo od koncepcji reprezentowanej przez św. Tomasza. Odrębność polega na tym, że św. Bonawentura, stwierdziwszy faktyczne istnienie różnicy między wiarą (teologią) a rozumem (filozofią), uznaje ją za nieuprawnioną w obecnej sytuacji człowieka [12]. Idealnie biorąc, i po grzechu pierworodnym można zbudować spójny system wiedzy wynikającej z założeń poznanych w sposób pewny samym rozumem; jest to możliwe, ponieważ rozum jest darem Boga i jako taki sam z siebie nie prowadzi do błędu. Faktycznie jednak jest to niemożliwe dla człowieka pozbawionego specjalnej pomocy Bożej, która pozwala w sposób prawidłowy wykorzystać naturalny dar rozumu. Istniały i istnieją filozofie prawdziwe i fałszywe, ale wszystkie prawdziwe są takimi tylko dlatego, że rozum, który je wypracował, został wsparty pomocą nadprzyrodzoną [13]. Natura tej pomocy zależy od epoki, w której dana filozofia powstała: przed Chrystusem było to specjalne oświecenie Boże, jakie otrzymał np. Salomon, Platon; po Chrystusie pomoc ta polega na przyjętym wiarą objawieniu. Każda filozofia, która nie korzysta z tej pomocy, musi nieuchronnie popaść w błąd [14]. Jest tak dlatego, że przedmiotem właściwym filozofii jest

[9] *De donis Spiritus Sancti.* Tamże. Termin „prawda" (veritas) może oznaczać u św. Bonawentury albo samą bytowość rzeczy: veritas est id quod est — w przytoczonych definicjach użyty jest niewątpliwie w tym znaczeniu; albo zdolność tej rzeczywistości do wyrażenia się w akcie intelektualnego poznania, którą to zdolność św. Bonawentura określa za św. Anzelmem: rectitudo sola mente perceptibilis. Por. Robert. *Le problème* II s. 29 n.

[10] Por. *Breviloquium* p. 1 c. 1 (V 210 b).

[11] „Le problème de la distinction entre la foi et la théologie d'une part, la raison et la philosophie d'autre part, se résout donc aussi simplement dans la doctrine de saint Bonaventure que dans celle d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin" (Gilson, jw. s. 80).

[12] „On a raison de dire qu'il existe une distinction formelle entre la philosophie et la théologie dans cette doctrine, mais après l'avoir posée comme réelle, saint Bonaventure la nie comme illégitime" (tamże s. 388 n.).

[13] Tamże s. 81.

[14] „Aucune des parties de la philosophie ne peut s'achever d'elle-même et tout philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe inévitablement dans l'erreur" (tamże. s. 88); „Quoi d'étonnant dès lors à ce que saint Bonaventure ait considéré

Bóg, zaś poznanie Boga leży poza zasięgiem czysto naturalnych możliwości poznawczych człowieka [15].

Prawdziwa filozofia jest refleksją rozumu kierowanego wiarą; jest interpretacją bytów danych w doświadczeniu, ujętych z punktu widzenia tego, co objawienie pozwala rozumowi na ich temat powiedzieć [16]. W tak rozumianej filozofii objawienie jest nie tylko zewnętrznym czynnikiem, podsuwającym rozumowi problemy czysto filozoficzne i wskazującym kierunek ich rozwiązania; nie tylko granicą, której przekroczenie jest równoznaczne z pobłądzeniem; światło wiary wchodzi tu w samą strukturę poznania filozoficznego, jako istotny składnik umożliwiający filozofii bycie tym, czym być powinna i osiągnięcie właściwych jej zadań [17]. Konsekwencją uznania niekompetencji rozumu nawet na właściwym mu terenie jest włączenie całej filozofii w system teologii [18]; filozofia św. Bonawentury jest tylko momentem, częścią jego teologii, a jeśliby chcieć filozofię utożsamiać z wiedzą czysto racjonalną, to takiej filozofii u Doktora Serafickiego nie ma wcale [19]. W jego dziele nie ma bowiem filozofii autonomicznej, oddzielonej od teologii; jest tylko i wyłącznie filozofia heteronomiczna, metafizyka mistyki chrześcijańskiej.

Konsekwentnie Gilson uznaje, że w dziele św. Bonawentury jest mimo wszystko swoiste „pomieszanie" filozofii z teologią. Można mówić o „pomieszaniu" negatywnym lub pozytywnym. Negatywne ma znaczenie zdecydowanie pejoratywne i występują wtedy, gdy ktoś nie będąc świadomy istnienia różnicy między wiarą (teologią) a rozumem (filozofią), nie bardzo wie, na jakim terenie się znajduje; takiej nie-

comme condamné fatalement à l'erreur le philosophe que ne vient pas secourir le rayon de la foi?" (tamże s. 96 n.).

[15] „Si Dieu est bien l'objet propre de la philosophie, notre raison, quoique spécifiquement distincte, se trouvera pratiquement insuffisante à la constituer" (tamże s. 89 n.).

[16] „La vraie philosophie deviendrait dès lors une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation des objets ou des êtres données dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire" (tamże s. 90).

[17] „Il est de l'essence même de la philosophie comme telle qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations" (tamże s. 94); „La conception bonaventurienne de la philosophie: elle peut coexister avec foi et même elle ne peut être ce qu'elle doit être qu'à la condition de coexister avec foi" (tamże s. 93).

[18] „L'homme est incapable, par les seules forces de sa raison, de s'emparer de la vérité" (tamże s. 12); „Il est manifeste qu'à ses yeux la raison n'est pas compétente dans son propre domaine" (tamże s. 99).

[19] „Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne" (tamże s. 387).

świadomości i takiego „pomieszania" w dziele Doktora Serafickiego nie ma. Jeżeli natomiast ktoś jest świadomy formalnej różnicy między filozofią a teologią, wtedy — biorąc pod uwagę konkretne możliwości człowieka — może filozofię uznać albo za odrębny zespół zdobytych przez rozum prawd obficie zniekształconych błędami, albo w praktyce zrezygnować z rozdzielania obydwu dziedzin i z filozofii uczynić studium natury według zasad podanych rozumowi przez objawienie i w ten sposób, rezygnując z autonomii filozofii, zachować jej pozytywną wartość i uznać rolę, jaką odgrywa w całości poznania ludzkiego. W tym ostatnim znaczeniu św. Bonawentura świadomie i celowo „miesza" filozofię z teologią [20].

Tak pojęta filozofia heteronomiczna jest możliwa, mimo formalnej różnicy zachodzącej między światłem rozumu a światłem wiary. Jest nawet jedynie możliwa dla człowieka na ziemi, ponieważ wiara i wiedza, odnośnie do tego samego przedmiotu ujętego pod tym samym względem, mogą, a nawet muszą współistnieć tam, gdzie chodzi o przedmiot transcendentny [21], a takim jest Bóg będący przedmiotem właściwym filozofii. Gilson sądzi, że interpretatorzy myśli św. Bonawentury, którzy z tego faktu, że Doktor Seraficki uznawał odrębność wiary od rozumu, wnioskują o uznawaniu przez niego autonomii filozofii, mylą po prostu principium nauki z jej przedmiotem [22].

Jeżeli św. Bonawentura uznawał tylko filozofię włączoną organicznie do teologii i konstruowaną w oparciu o jej metody, to konsekwencją tego jest, że w przedstawionej przez niego syntezie nie ma miejsca na czysto racjonalną naukę o Bogu, która byłaby wprawdzie ograniczona, ale jednak prawdziwa [23]. Nie ma też w systemie św. Bonawentury takich dowodów na istnienie Boga, które zwalniałyby z wiary w Jego istnienie, ponieważ wiara jest dla nich punktem wyjścia i stanowi tkankę ich konstrukcji [24]. Filozofia taka musi być chrystocentryczna, bo Chrystus jest jedynym kompetentnym nauczycielem prawdy o Bogu i sam jest przedmiotem filozofii, gdyż jest ontologicznym i epistemologicznym centrum całej rzeczywistości [25]; tomistyczna koncepcja

---

[20] Tamże s. 387—389. Negatywnie rozumiane „pomieszanie" filozofii z teologią zdaje się przypisywać św. Bonawenturze P. Mandonnet (*Siger de Brabant*. Louvain 1911 s. 55).

[21] „Lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport" (Gilson, jw. s. 91).

[22] Tamże s. 89. [23] Tamże. [24] Tamże s. 92 n.

[25] „Considérons l'idée même de la philosophie. Elle ne commencerait pas sans le Christ, car c'est lui qui en est l'objet; et elle ne s'achèverait pas sans le Christ, car c'est lui qui en est la fin" (tamże s. 382).

filozofii jest z konieczności mylna, ponieważ Chrystus jest centrum tylko w teologii św. Tomasza, nie zaś w jego filozofii [26].

To, że taka właśnie była bonawenturiańska koncepcja filozofii, potwierdza także stanowisko zajęte przez św. Bonawenturę i augustynistów w sporach doktrynalnych 2. poł. XIII w. [27] Chodziło wówczas nie o taką czy inną doktrynę filozoficzną, gra szła o samą koncepcję filozofii. O ile arystotelicy dostrzegli w stanowisku aweroistów błędy natury metafizycznej i podjęli walkę na płaszczyźnie czystej filozofii, o tyle augustyniści stanęli na stanowisku mądrości chrześcijańskiej i usiłowali powstrzymać rozwój awerroizmu negując samą zasadę istnienia filozofii oddzielonej, autonomicznej, pretendującej do samowystarczalności. Trzy serie konferencji św. Bonawentury: *Collationes de decem praeceptis* (1267 r.), *De septem donis Spiritus Sancti* (1268 r.) oraz *In Hexaemeron* (1273 r.), wygłaszane w okresie sporów, zawierały bardzo ostrą krytykę tak rozumianej filozofii oddzielonej. Potępienia z 1270, a zwłaszcza z 1277 r. chwilowo potwierdziły słuszność bonawenturiańskiej koncepcji filozofii heteronomicznej, wykazując iluzję filozofii autonomicznej.

2. Interpretację Gilsona poddał krytyce Van Steenberghen w swoim dziele o Sigerze z Brabantu. Krytyka ta spowodowała przynajmniej częściowy odwrót od interpretacji Gilsona. Stanowisko Van Steenberghena poparł w zasadzie i udokumentował drobiazgową analizą tekstów św. Bonawentury P. Robert. Van Steenberghen napisał, że Gilson pod tytułem „filozofia św. Bonawentury" przedstawił okaleczony wykład jego teologii [28], ponieważ zaprezentował syntezę teologiczną mistrza franciszkańskiego wyłączając z niej tematy wyłącznie teologiczne (takie, jak: Trójca Święta, wcielenie, odkupienie, łaska itd.), a zachowując tylko tematy wspólne teologii i filozofii, ale opracowane w świetle objawienia, tzn. według metody teologicznej. Wystarczy przyjrzeć się temu, co na temat „filozofii chrystocentrycznej" piszą historycy idący drogą wytyczoną przez Gilsona, aby upewnić się, że w rzeczywistości mówią o teologii spekulatywnej Doktora Serafickiego [29]. Robert uważa, że jeśli filozofia św. Bonawentury jest tylko studium natury w świetle zasad podanych rozumowi przez objawienie, to jedynie logiczną konsekwencją takiego stwierdzenia jest uznanie, że filozofia

[26] Tamże s. 32. [27] Tamże s. 29 n.

[28] „M. Gilson a eu tort de présenther comme 'la philosophie de S. Bonaventure' un exposé mutilé de sa théologie" (Van Steenberghen. *Siger de Brabant* s. 463; por. tenże. *La philosophie* s. 219 n.).

[29] Tenże. *La philosophie* s. 206 n. Zdaniem Van Steenberghena typowym przykładem jest praca; J. Squadrani. *S. Bonaventura christianus philosophus*. „Antonianum" 16:1941 s. 103—130, 253—304.



św. Bonawentury jako filozofia w ogóle nie istnieje[30], a nie że jest to filozofia heteronomiczna[31]. Sam Gilson przyznaje zresztą, że nie istnieje u św. Bonawentury filozofia, jeśli przez filozofię rozumie się wiedzę czysto racjonalną; niemniej sądzi, że nauka przez niego przedstawiona jest prawdziwą filozofią, tyle że „filozofią chrześcijańską" [32].

Zdaniem Van Steenberghena św. Bonawentura rozumiał filozofię tak samo, jak pojmowali ją św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, mistrzowie wydziału artium: jako wiedzę czysto racjonalną i autonomiczną. Można wprawdzie zauważyć pewną niezgodność teoretycznych deklaracji co do natury filozofii (tu św. Bonawentura wyraża się tak samo jak większość mu współczesnych) z praktycznym sposobem uprawiania filozofii — praktyka bowiem przynajmniej częściowo zdaje się potwierdzać interpretację Gilsona — ale filozofia ukształtowana według właściwych jej metod jako wiedza autonomiczna może spełniać funkcję racjonalnego instrumentu spekulacji teologicznej; występuje wówczas w roli „ancilla theologiae" i w takiej funkcji nie jest już dyscypliną autonomiczną, lecz elementem konstytutywnym wiedzy teologicznej, całkowicie jej podporządkowanym. Dzieło św. Bonawentury w całości jest dziełem teologa; Doktor Seraficki nie pozostawił po sobie żadnego pisma czysto filozoficznego, zaś w dziele teologicznym filozofia występuje właśnie w charakterze „służebnicy teologii". Dlatego filozofię św. Bonawentury trzeba dopiero zrekonstruować, wydobyć z całości dzieła teologiczno-mistycznego, uwolnić z funkcji, jaką w nim pełni, przywrócić jej status wiedzy autonomicznej w oparciu o deklarowaną przez Doktora Serafickiego koncepcję filozofii i materiały filozoficzne obficie nagromadzone w pismach teologicznych.

[30] Taki wniosek wyprowadził P. Mandonnet w omówieniu książki Gilsona (*L'augustinisme Bonaventurien*. „Bulletin Thomiste" 3:1926 s. 48—54). Przyjąwszy bez dyskusji gilsonowską interpretację filozofii św. Bonawentury, uznał, że Gilson przedstawił syntezę teologiczno-mistyczną Doktora Serafickiego. Jeśli bowiem św. Bonawentura potępiał rozdzielanie filozofii od teologii, to w odniesieniu do jego nauki nie ma prawa mówić o „systemie filozoficznym".

[31] Por. R o b e r t. *Le problème* II s. 9.

[32] Samo pojęcie i możliwość istnienia „filozofii chrześcijańskiej" jest przedmiotem kontrowersji. Van Steenberghen uważa, że w pojęciu tym tkwi sprzeczność. Gilson sądzi inaczej i „filozofią chrześcijańską" nazywa „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwa porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu" (*Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958 s. 38 n.). Por. uwagi Roberta odnośnie do tłumaczenia przez Gilsona wyrażeń św. Bonawentury „scientia christiana", „sapientia christiana" jako „filozofia chrześcijańska", co — zdaniem Roberta — nie odpowiada intencjom św. Bonawentury (*Le problème* II s. 28, 40 n.).

Wbrew opinii Gilsona [33] Van Steenberghen sądzi, że zabieg taki jest wprawdzie trudny i delikatny, ale jednak możliwy, a nawet konieczny, jeśli nie chce się św. Bonawentury umieścić tylko w historii teologii. Odnosi się to zresztą do wszystkich wielkich myślicieli średniowiecza ze św. Tomaszem z Akwinu włącznie, ponieważ byli oni przede wszystkim teologami, a jeżeli nawet pozostawili pisma czysto filozoficzne, to omawiają w nich najczęściej tylko fragment doktryny, natomiast system filozoficzny trzeba odtwarzać na podstawie ich syntez teologicznych [34].

Zrekonstruowana filozofia Doktora Serafickiego jest wiedzą racjonalną, posiada własną metodę i wartość także dla pracy teologa. Rozum jest kompetentny na swoim terenie, niemniej św. Bonawentura świadomy jest jego ograniczonych możliwości. Poznanie filozoficzne nie jest najdoskonalszym poznaniem dostępnym człowiekowi ani tym bardziej celem człowieka; jest tylko ważnym, wartościowym i niezastąpionym etapem w zhierarchizowanym działaniu poznawczym człowieka. Z miejsca, jakie w tej hierarchii zajmuje filozofia, wypływa jej godność, ale równocześnie słabość i ograniczenie, a także okazja do pobłądzenia [35].

Teksty, na które powołuje się Gilson, oraz argumenty przytaczane na potwierdzenie własnej interpretacji filozofii św. Bonawentury w wielu zasadniczych punktach nie przekonują krytyków interpretacji gilsonowskiej.

Tak na przykład Gilson [36] widzi potępienie przez św. Bonawenturę wszelkiej filozofii autonomicznej, dlatego że jest ona nacechowana radykalną niezdolnością osiągnięcia prawdy bez pomocy objawienia, w następującym tekście z *Komentarza do Sentencji*: „Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuventur per radium fidei" [37]. Tymczasem słowa te, umieszczone w kontekście omawiania

---

[33] Uważa on taką operację za sztuczną, ryzykowną i przeciwną intencjom twórców średniowiecznych, którzy świadomie wypracowywali „filozofie chrześcijańskie" w ustawicznym kontakcie i symbiozie z teologią.

[34] Por. Van S t e e n b e r g h e n. *La philosophie* s. 216—219.

[35] Tamże s. 210 n.; R o b e r t. *Le problème* II s. 56.

[36] *La philosophie de saint Bonaventure*, s. 15, 406.

[37] „Ad illud quod obiicitur, quod substantiae spiritualis officium est movere corpus; dicendum, quod illud argumentum dupliciter deficit. Primum quidem, quia propter hoc non est substantia spiritualis principaliter facta. Cessabit enim omnis motus, quod ignoravit Philosophus; unde vana est ratio sua, quando assumpsit numerum motorum secundum numerum mobilium et motuum; multo enim plures sunt Angeli, quam sint orbes, qui moventur; non enim facti sunt ad hoc, sed ad fruendum Deo. Deficit etiam in hoc, quod etsi anima separatur a corpore, resumet tamen aliquando corpus suum per resurrectionen quod etiam Philosophus ignoravit;

celu ostatecznego aniołów i zmartwychwstania ciał, a więc prawd nie znanych bez objawienia, są próbą tłumaczenia Arystotelesa, dlaczego w tych sprawach pobłądził. Nie chodzi tu zatem o stwierdzenie niekompetencji rozumu we właściwej mu dziedzinie, lecz o wykazanie, że rozum błądzi angażując się w rozwiązywanie zagadnień przekraczających jego kompetencje [38].

Podobnie wygląda sprawa z tekstem umieszczonym w kontekście omawiania tajemnic chrześcijaństwa, w którym św. Bonawentura, przeciwstawiając wiedzę filozofów wiedzy prostych chrześcijan oświeconych wiarą, wykorzystuje Pawłowe przeciwstawienie: sapientia—stultitia. Doktor Seraficki wyraża w nim klasyczne podejście całej tradycji chrześcijańskiej, a nie — jak chce Gilson — przeciwstawienie teologii naturalnej (stultitia) teologii bazującej na wierze (sapientia) [39].

Gilsonowska interpretacja filozofii św. Bonawentury opiera się na nie popartym żadnym tekstem Doktora Serafickiego twierdzeniu, że Bóg jest przedmiotem właściwym filozofii [40]. Tylko bowiem wtedy byłaby słuszna teza o niewystarczalności rozumu nawet we właściwych mu granicach i konieczności pomocy nadprzyrodzonej dla wypełnienia właściwych mu zadań.

Fundamentem tej interpretacji jest też uznanie, że zdaniem św. Bonawentury wiedza i wiara mogą występować równocześnie odnośnie do tego samego przedmiotu ujętego pod tym samym aspektem. Możli-

---

et ideo non est mirum, si in huiusmodi deficit. Necesse est enim, philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium fidei" (*II Sent.* d. 18 a. 2 q. 1 ad 6; II 447 n.).

[38] Por. Van Steenberghen. *La philosophie* s. 212—213. Wyżej przytoczony tekst św. Bonawentury Van Steenberghen zestawia z tekstem św. Tomasza z Akwinu (*Contra gentiles* I 4): „Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur". Wszyscy ortodoksyjni myśliciele średniowieczni uznawali ograniczoność rozumu w badaniu spraw Boskich. Uznaje to także św. Bonawentura; oto inny jego tekst: „Cognitioni autem philosophorum multi errores permisceantur" (*III Sent.* d. 23a. 1 q. 4 ad 4; III 481 n.).

[39] „Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum, nisi fidei innitatur; quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae; sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus, »stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi«; quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia quam vera scientia. Deprimit enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur et iuvetur per fidei illuminationem; unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur" (*III Sent.* d. 24 a. 2 q. 3 ad 4; III 524 b). Por. Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure* s. 92, 406; Van Steenberghen. *La philosophie* s. 213 n.

[40] Por. Robert. *Le problème* II s. 12, 24.

wość istnienia takiego stanu świadomości uzasadnia istnienie filozofii heteronomicznej. To jest konieczny warunek spójności interpretacji Gilsona. Gilson sam to przyznaje, zaś na potwierdzenie swej tezy przytacza tekst z *Komentarza do Sentencji*[41], którego część końcową: „sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi, quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati" tłumaczy w ten sposób, że tam, gdzie chodzi o przedmiot transcendentny, można, a nawet trzeba znać go i wierzyć weń równocześnie i pod tym samym względem[42]. Tymczasem nie uwzględniony przez Gilsona kontekst rozważań, do którego wyraźnie odwołuje się św. Bonawentura: „in eodem et respectu eiusdem", pozwala tłumaczyć tylko jako: „w tym samym [człowieku] i odnośnie do tego samego [przedmiotu]", w żadnym zaś razie: „równocześnie i pod tym samym względem". Wobec tego stanowisko św. Bonawentury nie różni się w tym wypadku od stanowiska innych scholastyków: wiara i wiedza mogą odnosić się równocześnie do tego samego przedmiotu materialnego, ale nie tego samego przedmiotu formalnego[43]. Jeżeli zaś na rozumieniu powyższego tekstu oparty

[41] „Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis inicipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel etiam si prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse, et Deum esse unum; tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi 'per iustitiam fidei emundetur'. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt. Unde sicut in praecedentibus dictum est, quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi; sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi, quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati" (*III Sent.* d. 24 a. 2 q. 3 concl.; III 523 a).

[42] Por. *La philosophie de saint Bonaventure* s. 91.

[43] Por. R o b e r t. *Le problème* II s. 13—20. Problem ten św. Bonawentura omawia w dwóch kwestiach *Komentarza do Sentencji: III Sent.* d. 24 a. 2 q. 1: Utrum fides sit de his de quibus habetur visio sensibilis (III 517—519); q. 3: Utrum fides sit de his de quibus habetur cognitio scientialis (III 521—524). Co do poznania zmysłowego św. Bonawentura odpowiada, że wiara i ogląd zmysłowy mogą dotyczyć tego samego podmiotu, czyli przedmiotu materialnego (de eodem), ale nie tego samego przedmiotu formalnego (non secundum idem), ponieważ nie wszystkie aspekty tej samej egzystencjalnie rzeczywistości człowiek zdolny jest ująć równie jasno. Jako przykład Doktor Seraficki podaje osobę Chrystusa: apostołowie zmysłowo spostrzegali jego człowieczeństwo, ale tylko wiarą uznawali złączoną z oglądanym czło-

jest cały gmach interpretacji Gilsona, to z chwilą naruszenia fundamentu musi zarysować się także oparta na nim argumentacja [44].

Gilson zarzuca interpretatorom nauki św. Bonawentury, którzy na podstawie tego, że uznawał on formalną różnicę między wiarą a rozumem, wnioskują o uznawaniu przez niego autonomii filozofii, że pomylili principium budowania nauki z jej przedmiotem. To znaczy: rozum jest wprawdzie zasadą budowania filozofii, ponieważ jednak przedmiotem filozofii jest Bóg, rozum jest niewystarczalny nawet na właściwym sobie terenie i dlatego filozofia nie może być nauką niezależną od teologii bazującej na wierze.

Robert odpowiada na to Gilsonowi, że to on pomylił przedmiot właściwy filozofii z ostatecznym celem wszelkiego działania człowieka, z poznawczym włącznie, a także pomylił problem autonomii filozofii na właściwym jej terenie z zagadnieniem jej wystarczalności w porządku przeznaczenia człowieka [45]. Chodzi o to: św. Bonawentura przyjmuje bezwzględnie tezę, że Bóg jest ostatecznym celem człowieka i że tylko Bóg może zaspokoić wszystkie jego dążenia, z poznawczymi na czele. Jest to teza powszechnie uznawana w tradycji chrześcijańskiej, a jej przyjęcie bynajmniej nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że wobec tego Bóg musi być przedmiotem właściwym filozofii, jak to przypisuje Doktorowi Serafickiemu Gilson.

Uznanie autonomii filozofii nie jest też stwierdzeniem jej wystarczalności w aspekcie przeznaczenia człowieka. Św. Bonawentura nie uznawał wystarczalności filozofii w tym przypadku i uznać nie mógł. Dla tego bowiem, kto przyjmuje Ewangelię, cała wizja świata staje się wizją chrześcijańską. Integralna zaś mądrość chrześcijańska, w której dominuje wiara, wyklucza możliwość, aby jakakolwiek czysto ludzka

---

wiekiem osobę Słowa. Gilson nie uwzględnił tych rozważań św. Bonawentury, mimo że Doktor Seraficki odwołuje się do nich w rozwiązaniu następnej kwestii. Ponieważ św. Bonawentura ma zawsze na uwadze przedmiot materialny, dlatego jego odpowiedź jest skomplikowana. W niebie nie ma miejsca na wiarę, gdyż widzenie uszczęśliwiające daje tak jasny ogląd natury Bożej, że wiara nie może już dodać żadnej nowej wiedzy. Na ziemi natomiast wiara uzupełnia wiedzę uzyskaną drogą rozumowania. Zatem poznanie naukowe może tu współistnieć z poznaniem przez wiarę, ale tylko tak, że te dwa rodzaje poznania mogą dotyczyć tego samego przedmiotu ujętego w różnych aspektach.

[44] Por. Robert. *La problème* II s. 12.

[45] „Si nous cherchons [...] la raison de cette projection de la philosophie bonaventurienne à l'intérieur de sa théologie, on la trouve dans le fait que lui-même confond le problème de la fin de notre activité intellectuelle avec celui de l'objet propre de la philosophie. Cette première confusion en entraîne une seconde qui lui est étroitement rattachée: celle du problème de l'autonomie de la philosophie dans le domaine qui lui est propre avec celui de sa suffisance dans l'ordre de la destinée humaine" (tamże s. 23 n.).

mądrość była najwyższą normą życia i postępowania. Żeby jednak zrozumieć nacechowane uznaniem, a jednocześnie krytyczne podejście Doktora Serafickiego do filozofii, trzeba próbować wniknąć w charakter jego syntezy doktrynalnej.

Gilson, a za nim inni słusznie podkreślali jedność myśli św. Bonawentury oraz jej chrześcijański i augustyński charakter. Van Steenberghen sądzi jednak, że zbyt mało zaakcentowali postęp ujęcia św. Bonawentury w stosunku do ujęcia augustyńskiego. Jego zdaniem Doktorowi Serafickiemu nie chodziło o zbudowanie „filozofii chrześcijańskiej" ani „filozofii franciszkańskiej", ani też „metafizyki mistyki chrześcijańskiej". Troska św. Bonawentury koncentrowała się na obronie jedności mądrości chrześcijańskiej, kwestionowanej przez naturalizm i racjonalizm, który ujawnił się po 1260 r. u niektórych mistrzów wydziału artium. Chrześcijaństwo wcześnie stanęło wobec problemu, jak w integralną kulturę chrześcijańską włączyć wszystkie autentyczne wartości ludzkie. Na płaszczyźnie intelektualnej wiedzę świecką włączył ostatecznie w służbę wyższej mądrości św. Augustyn. Ta monolityczna mądrość chrześcijańska, w której tkwiły, jako niewyróżnione elementy, teologia, filozofia i inne nauki, narzuciła się w kręgu oddziaływania Kościoła łacińskiego. Historyczny rozwój nauk, jaki miał miejsce zwłaszcza w XII i XIII w., groził zachwianiem tak pojętej mądrości. Św. Bonawentura, dostrzegłszy niebezpieczeństwo, świadomie podkreślał jedność organiczną mądrości, ale jedność ustrukturalizowną, tzn. taką, w skład której wchodzą odrębne i samodzielne elementy, podporządkowane jednak wiedzy świętej. Postęp w stosunku do ujęcia augustyńskiego polegał na określeniu wewnętrznej struktury złożonej mądrości chrześcijańskiej, która jest nie tylko mądrością spekulatywną, lecz także mądrością życia. W tej perspektywie wewnętrzna organizacja wiedzy polega nie na wprowadzeniu porządku statycznego, ale na dynamicznym podporządkowaniu nauk. Synteza św. Bonawentury stała się opisem drogi (itinerarium) człowieka do Boga, teologią życia duchowego. Tak rozumiana synteza jest oczywiście syntezą teologiczną, mądrością teologiczną [46].

W trzech seriach konferencji św. Bonawentury Gilson widzi ostrą krytykę wszelkiej filozofii autonomicznej, oddzielonej od teologii. Kry-

[46] Por. Van Steenberghen. *La philosophie* s. 197—205. Sądzi on, że powyższe ujęcie jest kluczem do właściwego odczytania całego dzieła św. Bonawentury. O tym, że takie było zamierzenie Doktora Serafickiego, świadczą pisma pochodzące z różnych okresów jego życia: *De reductione artium ad theologiam* (1257—59 lub 1273—74); *Itinerarium mentis in Deum* (1259); *De donis Spiritus Sancti* (1268); *In Hexaemeron* (1273); zmieniał się w nich tylko ton: od spokojnego wykładu do ostrej polemiki, treść pozostawała zawsze ta sama.

tycy podważają słuszność takiego odczytania *Collationes*. Jest w nich wprawdzie spora doza cierpkich wyrażeń zdających się kompromitować poznanie filozoficzne, ale w ich rozumieniu trzeba uwzględnić charakter konferencji oraz jakość posiadanych przekazów. A więc, że nie są to teksty filozoficzne, lecz konferencje teologiczno-mistyczne, w których o filozofii jest mowa tylko jako o etapie w drodze do kontemplacji mistycznej; że były one wygłaszane w napiętej sytuacji niepokojów doktrynalnych wywołanych postawą mistrzów z kręgu Sigera z Brabantu; że wreszcie są to teksty reportowane przez słuchaczy św. Bonawentury, a nie teksty pisane przez niego, a tego rodzaju literatury nie wolno odczytywać wbrew wymowie tekstów pisanych przez samego autora [47].

W konferencjach tych św. Bonawentura omawia naturalną działalność poznawczą rozumu w kontekście rozważań nad integralną mądrością chrześcijańską. Wartość poznania filozoficznego można rozważać albo pod kątem jego skierowania do właściwego mu przedmiotu, albo rozpatrywać ją z punktu widzenia ostatecznego celu człowieka. Tego, co św. Bonawentura mówi na temat pierwszej funkcji poznania filozoficznego, nie można automatycznie i bez zastrzeżeń przenosić na drugą funkcję.

Doktor Seraficki uznaje wartość poznania filozoficznego jako takiego, widzi jego potrzebę i konieczność, mimo że dostrzega i ograniczenia. Nie okazuje nieufności do wartości działania naturalnych władz

---

[47] Por. Robert. *Le problème* II s. 25 n., 36—39. Dotyczy to zwłaszcza *In Hexaemeron*. Wydawcy *Opera omnia* św. Bonawentury zrezygnowali z umieszczania aparatu krytycznego przy tym tekście, ponieważ różnice pomiędzy poszczególnymi przekazami były zbyt wielkie. Przykładowo można zestawić tekst z *In Hexaemeron* (coll. 2 n. 7), według *Opera omnia*, na który powołuje się Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure* s. 32 n. przypis 4) mówiąc, że jest to jedno z najbardziej gwałtownych wyrażeń, jakie kieruje św. Bonawentura pod adresem filozofii naturalnej, z tym samym tekstem zaczerpniętym z wersji wydanej przez F. Delorme (*S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Quaracchi 1934); wydania tego Gilson nie mógł wykorzystać w pierwszym wydaniu swej pracy, a nie uwzględnił w następnych. Tekst według *Opera omnia* (V 337): „Sed timendum quod dicit Dominus in Evangelio: Regina austri resurget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et plus quam Salomon hic. Iudaei nolebant audire sapientiam de ore Sapientiae; et nos habemus Christum intra nos, et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari". Według wydania Delorme (s. 23): „Timendum est valde ne haec mulier regina regnum suum dimittens veniensque a finibus terrae ad audiendam sapientiam Salomonis, contra nos insurgat in iudicium, quia tracta mortalis venit, nos autem habentes Christum non adimus delectamurque in amplexu ancillae sapientiae mundialis et philosophiae quam dominae". Por. Robert *Le problème* II s. 38.

poznawczych we właściwych im granicach ani nie twierdzi, że filozofia nawet dla działania w ramach własnej kompetencji wymaga światła wiary [48]. Uznaje potrzebę nie tylko teoretycznego odróżniania filozofii od teologii, ale i praktycznego uwzględniania tej różnicy [49].

Inaczej wygląda sytuacja, gdy patrzy się na filozofię z punktu widzenia jej relacji do ostatecznego celu człowieka. Wtedy bowiem filozofia może być tylko etapem, wartościowym i potrzebnym; jedynie stopniem prowadzącym ku poznaniu wyższego rzędu. Poznanie filozoficzne nie staje się przez to bynajmniej poznaniem fałszywym; ukazuje się tylko wyraźnie jego ograniczoność. Filozofia, wystarczalna sama w sobie, nie wystarcza do tego, aby człowieka doprowadzić do jego celu ostatecznego [50].

Filozofia jest tylko etapem w itinerarium człowieka do jego nadprzyrodzonego przeznaczenia. Ten jej status powoduje, że może stać się okazją do błędu; okazją, nie przyczyną [51]. Błądzi zaś ten człowiek, który absolutyzując poznanie filozoficzne, czyni z etapu cel. W swoich konferencjach św. Bonawentura krytykuje nie „filozofię oddzieloną", lecz naturalistyczną i racjonalistyczną postawę filozofa będącego chrześcijaninem, który niewłaściwie korzysta z wartościowego poznania filozoficznego, ponieważ nie uwzględnia tego, co jemu, jako człowiekowi, mówi wiara i objawienie [52]. Filozofowi zaś jako człowiekowi sama

---

48 Por. Robert. *Le problème* II s. 47—51.

49 Por. Van Steenberghen. *La philosophie* s. 215. Por. też: G. Bonafede. *La autonomia de la investigatión filosóiica en el «Itinerarium mentis» de San Buenaventura*. „Augustinus" 7:1962 s. 45—69.

50 Por. Robert. *Le problème* II s. 34 n.

51 „Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de facili eclipsatur, nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae. Ieremias: 'Stultus factus est omnis homo a scientia sua', scilicet occasionaliter, non causaliter. Qui confidit in scienta philosophica et appretiatur se propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas wellet videre caelum vel corpus solare" (*De donis Spiritus Sancti* coll. 4 n. 12 (V 475 b)). Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure* s. 94 przypis 2) przytacza ten tekst na potwierdzenie tezy, że według św. Bonawentury filozofia potrzebuje koniecznie wyższego światła, by mogła wykonać swe zadanie. Opuszcza przy tym tę część tekstu („nisi homo caveat sibi [...] scilicet occasionaliter, non causaliter"), w której jest mowa o tym, że filozofia może być okazją, a nie przyczyną błędu.

52 Por. Van Steenberghen. *La philosophie* s. 215 n. św. Bonawentura mówi na przykład, że chce ujawnić błędy płynące „ex improbo ausu investigationis philosophicae" (*De decem praeceptis* coll. 2 n. 25; V 514 b); gdzie indziej: „Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras" (*De donis Spiritus Sancti* coll. 4 n. 12; V 476 a); „Multi philosophi [...] dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, superbientes de sua scientia, luciferiani facti" (*In Hexaemeron* coll. 4 n. 1; V 349 a).

filozofia do zbawienia (tzn. do osiągnięcia nadprzyrodzonej szczęśliwości) nie wystarcza. Filozofia pełni tu taką funkcję jak skrzydła u strusia: pozwala szybciej biec ku celom naturalnym, ale nie daje możności wzniesienia się do celu nadprzyrodzonego [53].

II. AUGUSTYNIANIZM CZY ARYSTOTELIZM NEOPLATONIZUJĄCY?

Skoro w dziele św. Bonawentury jest jakaś filozofia (a co do tego zgadzają się omawiani autorzy, mimo że różnią się bardzo w określeniu jej natury i metody), to wyłania się kolejny problem: do którego z głównych nurtów filozoficznych XIII w. należy tę filozofię zaszeregować.

Odpowiedź musi być z konieczności uproszczona i chyba nie ostateczna. Stosunkowo bowiem prosty, klasyczny obraz zarysowany przez P. Mandonneta [54] — który wyróżnił, zależnie od postawy przyjmowanej wobec arystotelizmu, trzy zasadnicze kierunki doktrynalne: nurt platońsko-augustyński, arystotelizm łaciński i awerroizm łaciński — komplikował się i wzbogacał w miarę rozwoju studiów mediewistycznych; z mroku zapomnienia zaczęły wyłaniać się prądy wcześniej nie znane, a znane nabierały rozmaitych odcieni. Nic dziwnego, że współczesny mediewista, usiłujący jakoś pogrupować bogate życie umysłowe XIII w., musi zdecydować się na jakieś uproszczenia. Gilson podtrzymuje ogólnie uznaną przez tradycję opinię, że filozofia św. Bonawentury jest filozofią augustyńską. Van Steenberghen natomiast uważa, że filozofię Doktora Serafickiego należy określić jako arystotelizm neoplatonizujący.

1. Zdaniem Gilsona św. Bonawentura, uformowany intelektualnie w szkole św. Aleksandra z Hales, z jego twórczości zaczerpnął zespół doktryn filozoficznych i teologicznych. Uznając siebie za kontynuatora Aleksandra [55], świadomie odwołał się do innej niż arystotelesowska tradycji filozoficznej. I nie z powodu nieznajomości Arystotelesa ani w konsekwencji chronologicznego przypadku doktryna św. Bonawentury stała się radykalną negacją arystotelizmu. O tym, że tak się stało, zadecydowało przeświadczenie wyniesione przez św. Bonawenturę ze studium Arystotelesa na wydziale artium: arystotelesowska czysto ludzka filozofia jest na swoim miejscu, gdy zajmuje się studium natury, ale jest za ciasna i skazana na nieuchronny błąd, gdy sięga do

[53] *In Hexaemeron* coll. 7 n. 12 (V 367 a). Por. Robert. *La problème* II s. 55.
[54] *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle*. Fribourg 1889.
[55] Por. *II Sent. Praelocutio* (II 1 a); *II Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 ad 7 (II 547 b).

spraw wyższych, ponieważ człowiek własnymi siłami nie jest zdolny przyswoić sobie pełnej prawdy. Św. Bonawentura dobrze znał Arystotelesa, ustawicznie go cytował, zaczerpnął od niego znaczną część słownictwa technicznego, szczerze go podziwiał i uznawał za uczonego par excellence, ale ani przez moment nie uważał, że prawdziwa filozofia utożsamia się z jego doktryną lub że teologia winna się zmienić po to, by dla niej zrobić miejsce. Od pierwszego kontaktu z pogańską myślą Arystotelesa św. Bonawentura sądził, że ją zrozumiał, osądził i wyszedł poza nią [56].

Doktor Seraficki w zamkniętym kręgu życia uniwersyteckiego musiał zetknąć się z przedsięwzięciem św. Alberta Wielkiego. A zatem to nie nieznajomość reformy arystotelesowskiej św. Alberta zadecydowała o tym, że św. Bonawentura poszedł inną drogą. Powodem było to, że jego własna orientacja filozoficzna była już ustalona, a *Komentarz do Sentencji* zawiera całość koncepcji filozoficznych i teologicznych utrzymanych w duchu augustyńskim. Temu pierwotnemu ukierunkowaniu pozostał zawsze wierny.

Brak tonu polemicznego w *Komentarzu do Sentencji* spowodował, że nie zauważono tego, iż faktycznie już tam, a nie dopiero w *Collationes in Hexaemeron*, arystotelizm dla Doktora Serafickiego jest doktryną potępioną; że nie jest postępem, którego nie zna, lecz błędem, który poznawszy osądza [57]. Dlatego uznaje, że autorytetu Arystotelesa nie wolno stawiać obok autorytetu Ojców Kościoła, jeśli idzie o problemy teologiczne.

2. Van Steenberghen, wbrew ogólnemu przekonaniu historyków filozofii, postawił i broni tezy, że zrekonstruowaną filozofię Doktora Serafickiego należy określić jako arystotelizm neoplatonizujący (niedoskonale zunifikowany i dosyć eklektyczny, ale bardziej rozwinięty niż u bezpośrednich poprzedników św. Bonawentury), wprzęgnięty w służbę teologii z ducha i licznych doktryn augustyńskiej [58]. Sformułowanie to należy rozumieć w ten sposób: arystotelesowski jest podstawowy element konstytuujący filozofię św. Bonawentury (jak zresztą

---

[56] „Dès son premier contact avec la pensée païenne d'Aristote, saint Bonaventure pense l'avoir comprise, jugée et dépassée (G i l s o n. *La philosophie de saint Bonaventure* s. 12).

[57] „Il est impossible d'étudier attentivement cette somme philosophique de la pensée bonaventurienne sans constater qu'en effet l'aristotélisme est pour le Docteur Séraphique une doctrine condamnė [...] L'aristotélisme n'est pas un progrès qu'il ignore, mais une erreur qu'il juge" (tamże s. 13).

[58] „La philosophie de S. Bonaventure est un aristotélisme néoplatonisant imparfaitement unifié, mis au service d'une théologie augustinienne par son esprit et par nombreuses doctrines" (V a n S t e e n b e r g h e n. *La philosophie* s. 252).

większość filozofii XIII w.), natomiast nową orientację tej filozofii wyznaczają elementy neoplatońskie (zwłaszcza augustyńskie, ale i pseudo-dionizyjskie, awicebrońskie) i one nadają całej syntezie ostateczny kształt i koloryt [59]. Tak scharakteryzowana filozofia znajduje się w teologiczno-mistycznej syntezie św. Bonawentury, pełniąc w niej funkcję racjonalnego instrumentu spekulacji teologicznej; zaś teologia, której ta filozofia służy, jest teologią augustyńską.

Bazę filozofii stanowi cały zespół doktryn, które św. Bonawentura, świadomie lub nie, przejął z arystotelizmu: logika, teoria abstrakcji, nauka o indywidualnym intelekcie czynnym, nauka o akcie i możności, materii i formie, substancji i przypadłości, o kategoriach, teoria przyczyn, koncepcje z zakresu etyki i fizyki. Równocześnie św. Bonawentura wyłączył te tezy arystotelesowskie, które uznał za nie do pogodzenia z teologią chrześcijańską, np. tezę o wieczności świata. Z drugiej strony próbował rozwijać arystotelizm w rozmaitych kierunkach, a o wyborze elementów komplementarnych decydowała nie tyle troska o logiczną spójność systemu, ile raczej wymogi natury teologicznej. I tak: arystotelesowską teorię abstrakcji łączył z neoplatońską teorią iluminacji; hilemorfizm Arystotelesa uzupełniał elementami pochodzącymi od Awicebrona (materia duchowa, wielość form) lub — poprzez św. Augustyna — od stoików (racje zalążkowe); w teologii naturalnej arystotelizm zastępował koncepcjami tradycyjnej teologii łacińskiej (św. Augustyn, św. Anzelm, wiktoryni) i Pseudo-Dionizego; w psychologii augustyński dualizm w pojmowaniu człowieka wyrażał w terminologii arystotelesowskiej [60].

Początkowo Van Steenberghen przyjmował tradycyjną tezę o augustyńskim charakterze filozofii św. Bonawentury. Odstąpił od niej w trakcie szczegółowych badań nad miejscem Sigera z Brabantu w nurtach filozoficznych XIII w. Opierając się bowiem na pracach M. Grabmanna musiał stwierdzić, że „tradycyjny prąd platońsko-augustyński" nie istniał w początkach XIII w. jako prąd filozoficzny; że jedynym centrum studiów filozoficznych w Paryżu w początkach XIII w. był wydział artium, a tam nauczano głównie logiki Arystotelesa, zaczynano objaśniać jego etykę, potem fizykę i metafizykę; że mimo interwencji władz kościelnych wydział ten przekształcał się stopniowo w szkołę filozofii arystotelesowskiej; że w latach 1220—25 szkoła ta zaczęła wywierać wpływ na wydział teologiczny i spowodowała narodziny szkoły teologii spekulatywnej. Badając literaturę filozoficzną i teologiczną 1. poł. XIII w. Van Steenberghen stwierdził, że przyjętą

[59] *La philosophie* s. 250.

[60] Tamże s. 246-248. [61] Tamże s. 223-233. [62] Tamże s. 233-235.

wówczas filozofią był arystotelizm uzupełniony elementami neoplatońskimi rozmaitej proweniencji.

Św. Bonawentura, studiując na wydziale artium w latach 1236—42, został wprowadzony w taki właśnie świat filozofii Arystotelesa. Formację zaś teologiczną otrzymał od pierwszego pokolenia teologów spekulatywnych w Paryżu (Aleksander z Hales, Jan z La Rochelle), którzy wprowadzili w służbę spekulacji teologicznej dość eklektyczny arystotelizm neoplatonizujący, w jakim sami zostali wykształceni.

Wreszcie weryfikacja tez Gilsona na temat stosunku św. Bonawentury do Arystotelesa zmusiła Van Steenberghena do skonstatowania, że św. Bonawentura w *Komentarzu do Sentencji* nigdy nie potępił filozofii Arystotelesa jako definitywnie błędnej czy przebrzmiałej i że nie mógł zareagować na „rewolucję arystotelesowską" św. Alberta, ponieważ nie zaczęła się ona jeszcze przed r. 1250. Gilson twierdzi, że odwołanie się św. Bonawentury do tradycji augustyńskiej podyktowane było świadomym odrzuceniem dokładnie poznanej doktryny Arystotelesa. Van Steenberghen przebadał kilkadziesiąt kwestii z *Komentarza do Sentencji*, w których św. Bonawentura musiał spotkać się z opinią Arystotelesa. Profesor lowański przeanalizował je pod kątem stosunku Doktora Serafickiego do Stagiryty. Badanie pozwoliło mu w następujący sposób określić postawę św. Bonawentury [61]: Doktor Seraficki w dosyć szerokim zakresie znał dzieło Arystotelesa i innych filozofów pogańskich, m. in. Awerroesa, ale była to znajomość powierzchowna. Św. Bonawentura zdawał sobie z tego sprawę, uważając się często za niekompetentnego do rozstrzygania, która z interpretacji myśli Stagiryty jest słuszna. Jako teolog przyjmował lub odrzucał opinie filozoficzne zależnie od ich zgodności lub niezgodności z prawdą objawioną. Jeżeli jednak opinia filozofów zgodna była z nauką Kościoła, chętnie ich autorytet dołączał do autorytetu nauczycieli wiary. Wobec Arystotelesa postawa św. Bonawentury nie zdradzała ani nieufności, ani wrogości, ani potępienia; nacechowana była uznaniem, respektem, sympatią. Unikał przeciwstawiania arystotelizmu ortodoksji chrześcijańskiej albo św. Augustynowi. Stagirytę usiłował interpretować w sposób możliwie najżyczliwszy, a jeżeli błąd w jego nauce nie ulegał wątpliwości, próbował to tłumaczyć sytuacją, w jakiej Arystoteles się znajdował [62].

Powołując się na wyniki badań J. Ratzingera [63], Van Steenberghen podkreśla, że w późniejszych dziełach Doktora Serafickiego nie zmniejsza się bynajmniej ilość elementów zaczerpniętych z pism Filozofa; zmienia się natomiast ton wystąpień św. Bonawentury. Ale i wtedy

[63] *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura.* München 1959.

wrogość bardziej skierowana jest przeciw chrześcijańskim uczniom Arystotelesa aniżeli przeciwko niemu samemu. Nawet w *Collationes in Hexaemeron*, gdzie wprost atakuje błędy Arystotelesa, upatrując ich przyczynę w nieznajomości egzemplaryzmu, wyraża się z dużą ostrożnością (videtur, dicunt, attribuitur) i przytacza usprawiedliwienia, na jakie mógłby się Stagiryta powołać[64]. Zmiana postawy wobec arystotelizmu polega na zmianie tonu, nie implikuje natomiast żadnej zmiany w pojmowaniu natury i treści filozofii św. Bonawentury: zawsze pozostaje ona neoplatonizującym arystotelizmem. Ewolucja dotyczy terenu pozafilozoficznego: stosunku do filozofów kwestionujących teologiczną wizję świata[65].

O ile przedstawiona przez Van Steenberghena interpretacja koncepcji filozofii św. Bonawentury została na ogół przyjęta przychylnie, o tyle scharakteryzowanie jej jako arystotelizmu neoplatonizującego wywołało i nadal wywołuje sprzeciw, mimo iż Profesor lowański uważa je tylko za względnie nowe[66]. Tak na przykład Robert, który zgadza się z Van Steenberghenem w interpretacji natury filozofii Doktora Serafickiego, opowiada się za podanym przez tradycję i Gilsona określeniem tej filozofii jako „autentyczny augustynizm". Zarzuca przy tym Van Steenberghenowi, że charakteru filozofii św. Bonawentury nie można określać tylko w oparciu o analizę jego stosunku do Arystotelesa, jak to czyni Profesor lowański. Przejęcie bowiem wielu elementów arystotelesowskich nie zmienia charakteru pierwotnej augustyńskiej inspiracji ani sposobu rozpracowywania podstawowych problemów. Zarzuca nadto, że Van Steenberghen nie uwzględnił wyraźnych deklaracji św. Bonawentury, w których — uznając autorytet Arystotelesa — opowiada się jednak w problematyce czysto filozoficznej za św. Augustynem[67]. Sąd Van Steenberghena uznaje Robert w tym wypadku za przedwczesny i historycznie słabo uzasadniony[68].

Przeciwko ujęciu Van Steenberghena występują również inni auto-

---

[64] Van Steenberghen. *La philosophie* s. 237 n.

[65] Tamże s. 240.

[66] Autor powołuje się na następującą wypowiedź E. Smeetsa (*Bonaventure*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 2. Paris 1910 col. 979): „Son [tzn. św. Bonawentury] système philosophique, comme celui qui, de son temps, était accrédité dans les écoles, peut être appelé à bon droit un péripatétisme nuancé d'augustinisme".

[67] *Le problème* I s. 151-161. Robert szczegółowo analizuje następujące teksty św. Bonawentury: *II Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 resp. (II 97 n.); *Christus unus omnium Magister* n. 18-19 (V 572); *Epistola de tribus quaestionibus* n. 12-13 (VIII 335 n.).

[68] *Le problème* I s. 161.

rzy prac o św. Bonawenturze, np. F. J. Thonnard [69], S. Brounts [70], Z. Alszeghy [71], L. Veuthey [72], Hadrianus de Kirzovljan [73].

Są jednak i tacy autorzy, którzy — jakkolwiek nie bez zastrzeżeń — skłaniają się do przyjęcia stanowiska Van Steenberghena, np.: J. Ratzinger [74], Angelico da Vinca [75] czy G. H. Tavard [76].

III. SPÓR O MIEJSCE FILOZOFII ŚWIĘTEGO BONAWENTURY W EWOLUCJI DOKTRYNALNEJ XIII WIEKU

U podstaw oceny augustynizmu średniowiecznego i jego roli w ewolucji doktrynalnej XIII w. tkwi zwykle ogólna koncepcja filozofii oraz koncepcja samej ewolucji XIII-wiecznej filozofii.

1. Gilson podkreśla, że z racjonalistycznego punktu widzenia doktryna św. Bonawentury jest najbardziej średniowieczna ze wszystkich doktryn średniowiecznych, gdyż żaden myśliciel nie usiłował w sposób bardziej konsekwentny i systematyczny podporządkować teologii wszystkich dziedzin poznania. Z racjonalistycznego i tomistycznego punktu widzenia doktryna ta nie liczy się na płaszczyźnie filozofii, o ile przez filozofię rozumie się wiedzę czysto racjonalną, gdyż w świat spekulacji św. Bonawentury wstępuje się tylko poprzez akt wiary. Nie znaczy to bynajmniej, że filozofia św. Bonawentury jest fideizmem; fideizm wiarą zastępuje rozum, którego sił nie uznaje; augustynizm zaś czeka na pomoc wiary po to, aby dobrze wykorzystać rozum [77].

Synteza św. Bonawentury wzięta jako całość jest niewątpliwie syntezą typu mistycznego. Niemniej ma ona znaczenie i wartość także dla filozofii, ponieważ św. Bonawentura był filozofem mistyki, twórcą

---

69 *Augustinisme et aristotélelisme au XIIIe siècle.* „L'année théologique" 4: 1944 s. 442-446.

70 *Siger von Brabant en de wijsgeerige stroomingen aan de Parijssche Universiteit in de XIIIe eeuw.* „Tijdschrift voor Philosophie" 8: 1946 s. 317—348.

71 *Studia Bonaventuriana.* „Gregorianum" 29:1948 s. 142-151.

72 *Les divers courants de la philosophie augustino-franciscaine au moyen-âge;* W: *Scholastica ratione historico-critica instauranda.* Roma 1951 s. 627-652; *La filosofia cristiana di San Bonaventura.* Roma 1971.

73 *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant.* „Collectanea Franciscana" 27:1957 s. 121—165.

74 Jw.

75 *L'aspetto filosofico dell'aristotelismo die S. Bonaventura.* „Collectanea Franciscana" 19:1949 s. 5-44.

76 *Transcience and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure.* St. Bonaventure (New York) 1954.

77 Por. Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure* s. 387 przypis 3.

metafizyki mistyki chrześcijańskiej. Podjął próbę usystematyzowania wszelkiej wiedzy z punktu widzenia relacji rzeczy do Boga i z podziwu godną konsekwencją pierwotny zamiar realizował. Dostrzegł, że dopiero z punktu widzenia wiary i teologii można spojrzeć na rzeczy i poznanie tak, że tworzą dynamiczną jedność, jakiej rozpatrywane z innego punktu widzenia nie posiadają. Podjął zadanie unifikacji wszelkiej wiedzy i rozwiązywał je poprzez odniesienie do centrum, którym jest Chrystus. Mądrość polega na szczęśliwym posiadaniu tego centrum; zaś filozofia ma być nauką o drogach prowadzących do zdobycia mądrości. Jednak duch tej filozofii domaga się nie tylko opisu dróg prowadzących na Alwernię, lecz także podjęcia wędrówki z mocną chęcią dotarcia aż na szczyt [78]. Rozpatrywana z tego punktu widzenia doktryna św. Bonawentury jawi się nie jako zbiór niespójnych dygresji, ale jako system tak bardzo zunifikowany, że niemożliwe jest poprawne odczytanie fragmentu bez równoczesnego dostrzeżenia całości: albo dostrzeże się ogólną ekonomię całego dzieła, albo nie zobaczy się nic. Filozofia zawarta w syntezie Doktora Serafickiego jest prototypem „filozofii chrześcijańskiej".

A jej miejsce w ewolucji doktrynalnej XIII w.? Rozwój filozofii XIII w. zwykło się interpretować na dwa różne sposoby. Według pierwszego schematu, uznanego za klasyczny, w. XIII rozpoczęła tradycja augustyńska; w wyniku zagrożenia augustynizmu przez awerroizm łaciński wypracowany został arystotelizm chrześcijański, który stopniowo zaczął wypierać augustynizm. Przy takim spojrzeniu augustynizm z miejsca jawi się jako doktryna anachroniczna: gdyby wystarczał, nie byłoby potrzeby tomizmu. Gilson uważa, że słuszniejsza jest inna interpretacja, według której scholastyka XIII w. miała dwa punkty szczytowe: jedna linia rozwojowa, której korzenie sięgały daleko wstecz, osiągnęła swój szczyt w doktrynie św. Bonawentury; druga, o orientacji pozornie zupełnie nowej, osiągnęła swoje apogeum w systemie św. Tomasza z Akwinu [79].

Nauka św. Bonawentury stanowi kulminacyjny punkt chrześcijańskiej mistyki spekulatywnej i jest jej najbardziej kompletną syntezą, jakiej kiedykolwiek dokonano. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że dzieła Doktora Serafickiego nie da się porównać niemal w żadnym punkcie z dziełem św. Tomasza. Podstawy ich doktryn są wprawdzie takie same i tej zasadniczej zgodności nie kwestionowano nawet w ogniu sporów doktrynalnych. O ile jednak ich systemy są w równej mierze filozofiami chrześcijańskimi, o tyle nie w tym samym stopniu są one filo-

---

78 Por. tamże s. 380.
79 Por. tamże s. 390.

zofiami. Dlatego Sykstus V w 1588 r. i Leon XIII w 1879 r. przypominali, że oni obydwaj stworzyli syntezę myśli scholastycznej i odtąd obydwaj ją reprezentują: „duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia". Filozofie św. Tomasza i św. Bonawentury dopełniają się wzajemnie jako dwie najbardziej uniwersalne interpretacje chrześcijaństwa; i dlatego, że się dopełniają, nie mogą się wzajemnie ani wykluczać, ani z sobą pokrywać [80].

2. Van Steenberghen wyznacza filozofii św. Bonawentury miejsce w ewolucji nurtów doktrynalnych XIII w. idąc raczej po linii zmodyfikowanego schematu pierwszego, o którym wyżej wspomniano. Jego zdaniem nie da się i nie powinno porównywać wielkości dwóch świętych. Można najwyżej wskazać, czym każdy z nich wywarł piętno na swej epoce. Życie genialnego, cierpliwego i pracowitego intelektualisty, jakim był św. Tomasz, trudno zestawiać z życiem św. Bonawentury, z życiem teologa i mistyka, który równocześnie organizował i kierował wielotysięcznym zakonem franciszkańskim. Natomiast doskonale można porównać z sobą doktryny, sposoby stawiania problemów, proponowane rozwiązania. I w tym zakresie nie można przedstawić filozofii św. Bonawentury i św. Tomasza jako dwóch nieporównywalnych i niesprowadzalnych do siebie syntez. Są one bowiem dwiema następującymi po sobie próbami i dlatego tak w filozofii, jak i w teologii św. Bonawenturę trzeba uznać za poprzednika św. Tomasza. Tomizm jawi się jako wykończenie arystotelizmu neoplatonizującego św. Bonawentury poprzez pogłębienie epistemologicznych i metafizycznych podstaw jego teologii. Nie da się w dziełach dwóch wielkich mistrzów uznać dwóch paralelnych realizacji tej samej wartości ani też dwóch syntez istotnie rozbieżnych. Różnice są znaczne, ale są one wynikiem krytyki św. Tomasza wobec dzieła św. Bonawentury. Są to dwie fazy myśli chrześcijańskiej, z których późniejsza stanowi faktyczny postęp w stosunku do wcześniejszej.

Potwierdzenie swej tezy o miejscu doktryny św. Bonawentury Van Steenberghen widzi także w tym, że nie powstała filozoficzna szkoła bonawenturiańska w takim sensie jak szkoła tomistyczna czy skotystyczna; nie było jej dlatego, że w początkach XIV w. stanowisko św. Bonawentury uznano już za przebrzmiałe, a jego zwolennicy przyłączyli się do szkotystów.

---

[80] Por. tamże s. 396. Warto zwrócić uwagę na charakterystyczny paralelizm: św. Bonawentura został kanonizowany 14 IV 1482 r. przez Sykstusa IV i zaliczony w poczet Doktorów Kościoła, zaś 14 II 1587 r. Sykstus V zaliczył go „inter primarios Ecclesiae Doctores"; św. Tomasz z Akwinu, kanonizowany w 1323 r., Doktorem Kościoła został ogłoszony przez Piusa V w r. 1567.

Oryginalność i nieporównywalna wielkość św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu ukazują się nie na płaszczyźnie naukowej, lecz religijnej. Różnią się oni między sobą duchowością: duchowość św. Tomasza nazwał Van Steenberghen „humanizmem chrześcijańskim", zaś duchowość św. Bonawentury określił bardzo kontrowersyjnym terminem „ekstremizm chrześcijański".

Stanowisko Van Steenberghena odnośnie do miejsca filozofii św. Bonawentury w ewolucji doktryn XIII w. jest powrotem na pozycje zajmowane m. in. przez wydawców *Opera omnia* Doktora Serafickiego. Autor uważa, że w ogólnym rozrachunku w. XIII, przynajmniej w filozofii, był wiekiem św. Tomasza z Akwinu, ponieważ historia rozwoju nurtów doktrynalnych tego wieku pokrywa się w zasadzie z historią arystotelizmu w tej epoce [81].

*

Przedstawiliśmy dwa główne stanowiska odnośnie do kilku powiązanych z sobą zagadnień. Z różnicy w rozumieniu statusu metodologicznego filozofii św. Bonawentury wynika różnica w określeniu jej charakteru, a to z kolei rzutuje na wyznaczenie jej miejsca w rozwoju nurtów doktrynalnych XIII w. Twórcy obu interpretacji uznają, że w dziele teologicznym św. Bonawentury jest prawdziwa filozofia, mimo że nie jest to system filozoficzny zbudowany niezależnie od teologii. Według Gilsona jednak jest to filozofia heteronomiczna, filozofia chrześcijańska, której elementem składowym jest wiara. Natomiast Van Steenberghen uważa, że wydobyta z dzieła o charakterze teologicznym filozofia jest filozofią racjonalną, autonomiczną. Gilson filozofię św. Bonawentury uznaje za najwyższe osiągnięcie augustynizmu średniowiecznego; Van Steenberghen określa ją jako arystotelizm neoplatonizujący. Gilson w dziele św. Bonawentury widzi apogeum rozwoju jednej z tendencji w całokształcie myśli chrześcijańskiej, nie sprowadzalne i nie dające się porównać z drugim punktem szczytowym, jakim jest dzieło św. Tomasza z Akwinu; Van Steenberghen upatruje w nim ważny etap bezpośrednio poprzedzający syntezę św. Tomasza.

Skąd się biorą te różnice? Powodów trzeba by szukać w niezgodności poglądów autorów w bardziej podstawowych kwestiach, jak choćby w sposobie rozumienia „filozofii chrześcijańskiej". Ale podstawowe źródło niezgodności zdaje się tkwić — jak zauważył Wenin [82] — w zastosowanej metodzie, w dwu różnych sposobach podejścia do problemu bonawenturiańskiej koncepcji filozofii. I tak, Gilson zawsze ma na uwa-

[81] *La philosophie* s. 540-548.

[82] Jw. s. 493.

dze konkretny sposób formowania filozofii przez św. Bonawenturę, który filozofię budował tylko przy okazji tworzenia systemu teologicznego i jego filozofia faktycznie nigdy nie istniała samodzielnie, poza teologią. W konkretnym sposobie tworzenia filozofii Gilson upatruje wyraz koncepcji samej filozofii. W takim wypadku koncepcja ta ukazuje się jako przeciwstawna koncepcji Tomaszowej. Inaczej podchodzi do zagadnienia Van Steenberghen, który świadomie oddziela problem zasad od konkretnego sposobu ich realizowania, poglądy teoretyczne św. Bonawentury na temat organizacji wiedzy chrześcijańskiej od praktycznego sposobu budowania każdego z jej etapów. W tym wypadku stanowiska św. Tomasza i św. Bonawentry są identyczne, jeśli chodzi o zasady, natomiast różnią się znacznie, gdy patrzy się na ich realizację w praktyce. Niezgodność dotyczy nie rozumienia natury filozofii, lecz natury pracy, jakiej św. Tomasz i św. Bonawentura oczekują od teologa dążącego do zrozumienia i obrony wiary.

Która z przedstawionych szkicowo interpretacji jest prawdziwa? To pytanie musi pozostać bez odpowiedzi. Interpretacja Gilsona powstała w jakimś sensie jako reakcja na zbyt konkordystyczne podejście wcześniejszych autorów oraz wydawców *Opera omnia* św. Bonawentury, którzy w okresie po *Aeterni Patris* Leona XIII, w epoce odradzania się tomizmu, usiłowali godzić naukę św. Bonawentury z nauką św. Tomasza. Interpretacja Van Steenberghena z kolei powstała jako reakcja na stanowisko Gilsona. Można się chyba zgodzić ze zdaniem Roberta, że historia filozofii św. Bonawentury nie została jeszcze napisana [83]. Nie można jej zresztą napisać bez dogłębnego przestudiowania całego dzieła Doktora Serafickiego oraz czasu i środowiska intelektualnego, w którym tworzył. Skoro jednak obraz stanowisk doktrynalnych złotego wieku średniowiecza jest nadal dopiero szkicem, który nabiera kolorów, wystarczy — być może — sama świadomość, że nie wszystkie nakładane nań barwy tworzą rzeczywistą harmonię.

DEUX INTERPRETATIONS CONTEMPORAINES DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE

Résumé

Dans son étude, l'auteur présente les positions respectives d'E Gilson et de F. Van Steenberghen en ce qui concerne les problèmes relatifs à l'interprétation de la pensée philosophique de Sain Bonaventure. Ces problèmes sont les suivants. 1. La philosophie qu'embrasse la synthèse théologique du Docteur Séraphique est-elle un savoir autonome, basant uniquement sur la raison (Van Steenberghen et la tradition), ou bien il y est question d'une philosophie hétéronome dont la foi

83 *Le problème* II s. 57.

est l'élément nécessaire (Gilson) 2. Cette philosophie s'apparente-t-elle à un augustinisme moyenageux (Gilson et la tradition) ou à un aristotétlisme néoplatonisant (Van Steenberghen). 3. La synthèse de Saint-Bonaventure présente-t-elle, comme celle de Saint Thomas d'Aquin, le sommet de l'évolution des courants doctrinaux du XIIIe siècle (Gilson) ou bien n'est-elle qu'une étape de cette évolution, étape précédant immédiatement la mûre synthèse de Saint Thomas (Van Steenberghen).

L'auteur cite en outre les principaux arguments critiques formulés à l'égard de deux interprétations (P. Robert), sans toutefois décider délibérément laquelle de deux positions est fondamentalement plus juste